٢٥١

وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان
ازدواج الاوّل واعترض الفاضل الشم على ذلك بان تبريد
... آء الهواء ليس باعظم من تبريد الاراضى الحمديّة اياه فى
صميم الشتاء بل فى المواضع التى تخفى الشمس عنها ستة اشهر
وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهوا ماءً وايض لو كان انقلاب الهوآء
اءً للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهوآء ابرد مما كان قبله
ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر
الى ان يتغيّر الفصل والهوآء والجواب ان هذا الاعتراض ليس
بقادح فى غرضنا وذلك لانا لم ندّع ان السبب فى ذلك اىّ
برودة هو ولا انها على اى شرط ينبغى ان يكون ولا ان المانع
اياها عن ذلك اى شىء هو واذ لم ندّع حصر الاسباب الموجبة
للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند
حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد
بمشاهدة ما يقتضى حصوله فمهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر
علم بالجملة ان للكون والفساد حكم بعدم ذلك انما بفقد ان
شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل
بتفصيل ذلك لا يقدح فى علمه بامكان وجودهما قوله وقد تخلق
النار بالنفاخات من غير نار لما فرغ الشيخ من الازدواج الاوّل
اشتغل بالثانى وهو بين الهوآء والنار اما صيرورة النار هواءً

سببا موجبا هو البرودة مثلا الحال
فان حصلت البرودة ولم يحصل اللهب
والفار...
تحلى

فظاهر لان الشعل المرتفعه تضمحل في الهواء على ما تشاهد ولا تبقى لها
حرارة محسوسه ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من
قوله وقد تحلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح
النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد
من يزاول ذلك قوله وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها
سياله يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جاريه تشرب حجاره
صلدة فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى
مشتركة وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض
وبدء بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة
الحجريه مياها سياله يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير
ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او مع ما يجري مجرى الاملاح
كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية
المحترقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام
الذائبه بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله
كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد من
بعض المياه التي ينعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر
هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس اليهما
ولم يستانف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد
ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل

وقد تحل

بالسحق

بعضها

بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني
الحركة الكيفية والسوال الذى ذكره الفاضل مما اقتضيه فى نحيه
بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة
فى الكيف مثلا الهواء الذى صار ماءًا استحال فى حرارته الى البرودة
فهو هواء فى جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال
لا يثبت الكون والفساد فليس بشىء لانه يقتضى الانكار لامر
محسوس وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسمًا
واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التى
استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضى اياها دل على
حدوث صورة تستحفظها اشارة وتنبيه هذه هى اصول الكون
والفساد فى عالمنا هذا وهى الاركان الاول وبالحرى ان سمها
علة ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق ينحى نفس حينئذ
جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء
وثقيل ليس بمطلق كالماء قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها
انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها
اسطقسات يتركب المركبات منها وعناصر ينحل المركبات اليها وذكرنا
ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل
ينبغى ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها
من حيث انها اركان ينبغى ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من

الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا
الفصل حال امكنتها في التنضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة
في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه [illegible]
والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة
الى عالم الاجسام العنصري وقوله وهي الاركان الاول اشارة
اليها باعتبار كونها اجزاء اولية للعالم وقيد بالاول لان بعض
المركبات اركان لبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول
فالاول للجميع هي هذه وقوله وبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة
المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله
حتى يوجد خفيف مطلق يتحرك نحو نفس جهة فوق كالنار اشارة الى
الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على
ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع
واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما
ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه
ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا
بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك و
اعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان
يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو
فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له

الشام

حين

معنان

معينان احدهما الذى فى طباعه ان يتحرك فى اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له
ان يتحرك عن المحيط ولا تكون تانك الحركتان متضادتين كما
ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء
فانه يرسب فى النار ويطفو على الماء والثانى الذى اذا قيس
الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط
ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس
فبهذا الاعتبار تشارك النار لكنه يتخلف عنها وبالاعتبار
الاول لا تريد من المحيط ما تريده النار قال الفاضل الشارح
وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لتكون
القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف
المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال
خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول
فى بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق
لكان محتملا ان يكون مع النار شىء آخر هو ايضا خفيف مطلق
واحتاج ح الى بيان مساواتهما مثل ما ذكره الفاضل الشم
وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان قوله
وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التى عندنا وجدتها منتسبة بحسب
الغلبة الى واحد من هذه هذا بيان انها التى تنحل اليها المركبات

الا ان يراد بجعله المحيط انه هو عند [illegible] الا بالمجاز

منتسبة

وتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل
على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتشابهة
منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما وسم الفصل بالاشارة
والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان ببرهان والتنبيه
هو بيان انها اسطقسات للمركبات لا غير بالاستقراء وتشكك
الفاضل الشارح في ميل الهواء لعدم الاحساس والتمثل بالزق
المنفوخ اذا وضعناه تحت الماء
الحجر اذا وضعناه تحته احسسنا بثقله ليس بقوى لان الحجر جزء
مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل
بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق
المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده
ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة
في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى لانه بالنظر الى ما يحفظ النسب
ببعيد على ما سياتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها لا تنزل
عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان
استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده
لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس
وغيرها اذا صار غالبا على ساير الاجزاء صير الاستعداد لقبول
النارية اقوى تنبيه هذه يخلق منها اما يخلق بامزجة تقع فيها على
نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات

والحيوان ·

والحيوان اجناسها وانواعها يريد بيان كيفية تولد المركبات من
هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثه ذو صورة لا نفس له ويسمى
معدنيا او ذو صوره هى نفس غاذية ونامية ومولده للمثل لا حس
ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صوره هى نفس غاذيه ونامية
ومولده للمثل وحساسه ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع
هذه الصور كمالات مختلفه اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو
صورة كالانسانية وهو اول شىء يحل فى المادة والى غير منوع
هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول
فهذه الصور كمالات مختلفه الاثار يصدر من الحيوانى ما يصدر
من النباتى ومن النباتى ما يصدر من المعدنى من غير عكس وكل
واحد من هذه الثلاثة جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض
وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا
حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من
الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب
الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدء المفارق فانه كما
ستبين موجود احدى الذات متساوى النسبة الى جميع الماديات
فهو اذن بسبب ا مور مختلفة والامور المختلفة فى الهيولى بعد الصورة
الجسمية هى هذه الصور الاربع النوعية التى اجسامها مواد المركبات
كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف

الذی یکون بسببها لا تزید علی اربعة فهو اذن بحسب احوالها فی
التركیب و فیما یعرض بعد التركیب والتركیب یختلف باختلاف
مقادیر الاسطقسات فی القلة والكثرة بقیاس بعضها الی بعض
اختلافا لا نهایة له ویختلف ما یعرض بعد التركیب باختلاف
ذلك لا محالة فتلك الاختلافات غیر المتناهیة هی اسباب
اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الی الاسطقسات الاربعة
وقوله یخلق منها ما یخلق اشارة المركبات المخلوقة منها وقوله
بامزجة اشارة الی الاختلافات العارضة بعد التركیب وقوله یقع
فیها علی نسب مختلفة اشارة الی اختلاف التركیب لاختلاف
مقادیر الاسطقسات بقیاس بعضها الی بعض وقوله معدة
نحو خلق مختلفة اشارة الی ان الاسطقسات انما تصیر بهذه الاختلافات
معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدعها المفارق والخلق یقال
للهیئة العارضة للجسم بسبب اللون والتشكل وینسب الی الكیفیات
المختصة بالكمیات والمراد ههنا مبادی تلك الهیئات التی هی الصور
النوعیة قوله بحسب المعدنیات والنبات والحیوان اجناسها
وانواعها اشارة الی المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج
جنسی له عرض بین حدین لا یحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما
وهو یشتمل علی الامزجة النوعیة بین الحدین وكذلك المزاج النوعی
علی الامزجة الصنفیة علی الامزجة الشخصیة وهذه الامزجة كلها

یكون

يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقسات الى البعض
الى المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث
كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل
ما يعرض للماء ان يسخن وان يختلف عليه الجمود والميعان ومائيته
محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد و
لا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور
مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض
كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض يريد
ان يفرق بين الصور التى هى من الكمالات الاولى والكيفيات
التى هى من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة
من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل
واحد من هذه صورة مقومة اى صورة نوعية يصير ذلك الواحد
بها هو هو على ما بين فى النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة
واستدل على مباينتها بثلاث حجج اثنتان ولمية الحجة الاولى
قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض
للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه
الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة
وهى الصورة النوعية فاذن المتبدل غير المحفوظة فى الاحوال
وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة

بين

لان القول بالمزاج لازم لمنقار على ما بين

عنها ولا الهواء والارض بعد زوال المبعان والجمود عنهما ان حكم
بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فسلم وهو
لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة
لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ ربما تبدلت
الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع
الاحوال الجزء الثانيه وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها
محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها
بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من اخر وجاز ان
يكون اشد حرارة من اخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان
الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقوم ان زال فقد
بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم
يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه
ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر
في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن
الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين
وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار
المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار تتبدل نوعيته اذا قيس
ما يوجد منها في ان ما الى ما يوجد في ان اخر بحيث يكون ما يوجد في
كل ان متوسطا بين ما يوجد في انين يحيطان بذلك الان ويتجدد

جمعها

جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات
الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوخذ من (اعتبار متعلق)
حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف
هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون
عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال
الذى تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله (اى لا يكون عرضا لعله واحدة من تلك الهويات) وهو الصورة فلا يتصور
فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم
يكون هو هو فى الحالتين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين
كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهى
اعم من الاوليين تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب
الماهيات وهى قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت
والكيفيات اعراض والاعراض كاينة ما كانت لواحق فلذلك
لا يعد الصور من الاعراض قوله وايضا فان حركاتها بالطبع و
سكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية قد ذكرنا
فيما مر ان الطبيعة هى مبدء اول للحركات والسكونات التى تكون
بالطبع وذكر فى هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة
التى يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة
عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصور النوعية هى الطبايع
بعينها بالذات فهى باعتبار كونها مبادى للحركات والسكونات

فيبطل الاول لان محل الصور النوعية هو الهيولى
[illegible]

طبايع و باعتبار كونها مقومات للهيولى صور و باعتبار كونها
مبادى للتغيرات فى غيرها قوى **قوله** واذا امتزجت لم يفسد قواها
والا فلا مزاج . قال الشيخ فى الشفاء لكن قوما قد اخترعوا فى قرب
زماننا مذهبا غريبا و قالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل
بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد
منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى
واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا
بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله
ههنا لم يفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه
بانه لا مزاج حينئذ بل هو فساد ما و كون لان المزاج انما يكون عند
بقاء الممتزجات باعيانها **قوله** بل استحالت فى كيفياتها المتضادة
المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى يكتسى كيفية متوسطة
متوسطا ما فى حد ما فى حد ما متشابه فى اجزائها وهى المزاج .
يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن
ان يفعل كل واحد منها فى الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر
لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا
عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه
وان حصلا معا كان الشىء الواحد غالبا ومغلوبا عن شىء واحد
وكلاهما محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل فى كيفيته

ولا

ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقيض الانفعال في
الصورة يقيض الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات
تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصورة وتنكسر الكيفيات
وهناك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك
الصور حتى يحصل بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها
وتستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة
ويتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج
وقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقسات في
الكيفيات لان الكيفية بنفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل و
محلها يستحيل فيها وقوله المتضاده اى المتخالفة قال الفاضل
الشارح لو حمل هذا التضاده على الحقيقي الذى يكون بين شيئين
في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع
بين الاسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول
فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله
متفاعلة فيها اى الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات
وقوله حتى تكتسي كيفية متوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة
على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق
دائما بل توسطا ما قوله في حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض
النسخ متشابهة في اجزائها اى في حد من الحدود التي لا تتناهى

توسطا ما اى اذا كان الحار مثلا ... و ... والبارد ... كان ... المتوسطة ...

بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها فى اجزاء الاسطقسات او
الكيفية التى فى ذلك الحد تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء النارى
كحرارة الجزء المائى ثم هذا بيان ما فى الكتاب وقال الفاضل الشارح
امر المزاج مبنى على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا فى
الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التى ليست
فى ميعان الهواء وجمود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة
بينهما وهى لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا بحث وهو ان يقال
انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل فى سائر المواد بالكيفيات
الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم
كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك
الكيفيات والثانى انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب
انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعله هى المادة لكن
انفعالها هى استحالتها فى تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور
فاعله فى غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك
ان الصورة النارية مثلا هى المبدء لحصول الحرارة فى مادتها
فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت
الحرارة فى المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هى ايضا بتوسط
حرارتها تلك فى مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية فكان
تاثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا فى الميل سواء ولو كانت تلك

المادة

المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة
الماء فى مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة
فى المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل فى غير
مادتها البارد بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء
البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من
البرودة وان لم تكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعل
هى الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعل هى المادة المستحيلة فى
الكيفية لا الكيفية وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة فى الكيف ايضا
ولا فى ايضا الصورة ولم يسخن الماء فى جوهره بل فشت فيه اجزاء
نارية داخلة ولا لما يظن انه برد برد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا
قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة
فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان
وهو ايضا مبنى على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة
للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل تتكون هاهنا وان كان فى
المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين
بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير فى الكيفية وفى الصورة ويزعمون
ان الاركان الاربعة لا يوجد شىء منها صرفا بل هى مختلطة من تلك
الطبايع ومن سائر الطبايع النوعية وانما تسمى بالغالب الظاهر
منها ويعرض لها عند ملاقات الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها

الذي يرى ربيع نهار الاوراق الغضة

فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث
بل على انه حدث بل على انه حدث له برز ويكمن فيه اما ما كان بارزا فيصير
مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا
ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه
كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة
له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل
حارا لكن الحار نار يخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت
من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم
الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء لا عن شيء وامتناع صيرورة
شيء شيئا اخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على
فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما
وقدم الراي الاخير لانه اشبه بالممكن فقرروا لا مذهبهم وهو ظاهر
ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من
المشاهدات قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخل
والمخضخض حين يحمى من غير وصول نار غريبة اليه هذا اول
استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة
العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول
نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس
الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان

هذا الحكم لا يدل الا على امتناع الكون والف[ساد] لا على امتناع الاستحالة

المحكوك

المحكوكة منهما تحمى بل تحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية
والمتخلخل هو الذى يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير
بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن
لا محالة وذلك لان التسخن يستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية
لرقة القوام تقتضى التسخن ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب
كالماء ونحوه الذى يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا قوله
واعتبر حال المسخن فى مستحصف وفى متخلخل هل يمنع الاستحصاف
نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه وهذا استدلال ثان
وهو ان المايعين المتشابهين اذا سخنا فى انائين احدهما مستحصف
اى مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثانى متخلخل اى متخلخل فى الوضع
بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان
التسخن بنفوذ النارية وفشوها فى المايع لوجب ان يتسخن الذى
فى المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون
الآخر وليس الامر كذلك قوله وهل الامتلاء من مصموم مفدوم
يمنع البلاغ فى التسخن بمنع الفشو وفى بعض النسخ ممتنع الفشو
اذا كان لا يخرج منه شىء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به
صمام القارورة سدادها وفدامها ما يوضع فى فمها وهذا استدلال
ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب
ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شىء يعتد به

فيه الابعد خروج شيء منه اذ التداخل محال وليس كذلك قوله واعتبر
حال القماقم الصياحة وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت
ماءً وسُدّ راسها سدًا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد
صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب
وهي من حيل المحاربين فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع
دخول النار فيها وخروج الماء عنها يدل على الاستحالة والكون معا
قوله والنظر ما بال الجمد يبرّد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد
لثقله وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرّد ما يوضع فوقه
والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة
وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد
داخل فلعله يبترد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يبترد مثله من
غير وضع على الجمد مثل تبرده وهم وتنبيه اولعلك تقول ان النارية
كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية هذا
هو المذهب الاخر وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على
الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد ان بالطبع
اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء
حار بالطبع وتاثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء
حتى تظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة قوله فهل يسعك
ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا مختلفة
فيها

لبقية

لبقية منها فاشية في ظاهر الجسم وباطنه وتحس فاشية في جميع
جرم الزجاج الذايب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في
الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التحجر لكان لا يسعك
ان تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس
ولا نظر فكيف ولو كان هناك مكون وبروز لكان الاكثر الكامن
برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل الغضا شجر ومنه قولهم
ذيب غضا وارض غضياء كثيرة الغضا نبه على فساد هذا المذهب
بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل
ويبقى في ظاهر جرمها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة
بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك
النارية الفاشية في الزجاج الذايب لو كان قبل ذلك في الزجاج
موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو مستشف
لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس عما في باطنه بل لو لم يكن
في الغضا الا النارية الباقية بعد التحجر لامتنع التصديق بوجوده
بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا تدرك باللمس
والنظر فكيف يمكن ان نصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت
حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد
هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد
عليهم من ساير الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان

انفصلت عنها

فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض
الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما تكون
لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق
والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية
لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها
تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء
والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا يظهر للحس
لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم
والا لزمهم ما مر تكملة اعلم ان استضاءة النار الساترة لما
وراءها انما يكون ذلك لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء
عنها ولذلك اصول الشعل وحيث تكون النار قوية وهي شفافة
لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل من مصباح آخر يريد بيان ان النار
المرئية ليست ببسيطة والبسيط شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة
النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك
على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة
وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار
الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك
ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية
كما في اصول الشعل وحيث تكون النار قوية من سائر اجزائها

واعلم ان الفرق بين هذا المذهب والمزاج ان
الاجزاء النارية في المزاج وان كانت موجوده
بالفعل لكنها تنكسر الكيفية بخلاف هذا وانهم
يقولون لتفنيها باقية واعلم ان حاصل هذا النسبة
مجرد استبعاد

انما

انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها
ثم قال ويقع لما فوقها ظل اى لراس الشعلة قوله وربما كان
انفراجه وتجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل
ان يقول ان الشفيف للانتشار وخلافه لاستحداد الصنوبرية
مستكشف النار هذا جواب عن سوال ذكره بعده وهو ان يقال
لعل الشفيف وعدم الظل فى اصول الشعل كانا لانتشار اجزاء
النار وتفرقها هناك وعدم الشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها
واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون فى الاكثر مخروطا صنوبريا
فالاجزاء تنتشر فى قاعدة المخروط وتجتمع فى راسه واجاب بانه
ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس وكان انفراج راس
الشعلة وتجمه اى عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذى هو
اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل فى الاصل دون
الراس قوله فبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء
فهذا هو النتيجة لما مضى قوله واذا استحال اليها النار المركبة التى
يكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت المتحلل
اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعنى الدخان المرتفع من
الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية
واشد افراطا لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده
عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما وقربه من الاثير

اشتعل طرفه العالى اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى ان يفنى الاشتعال
ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا
استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم
الاستضاءة فيظن انها طفيت وليس ذلك بطفو قوله ولعل ذلك
من اسباب طفوها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا شيئا مثلا
في تنور مستعر صادف النار فيه شفافة لقوتها فان الشيء تشتعل
ثم تنطفي قوله والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة
النارية هواء وانفصال كثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت
النار قل لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم
يبق ما يكون دخانا بقاؤه في النار الضعيفة وذلك لان النار
عندنا تكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فيستحيل
هواء وتنفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية
بحسب قوتها وضعفها قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب
النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس الكلام كان في المركبات
وبسببها في المزاج وانجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا
البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه
من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا
بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه
النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة

والغرض

٢٦٢

والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة
بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها تنبيه انظر الى حكمة
الصانع بدء فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج
لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع الا
من الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان ليستوكره
نفسه الناطقة الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل
ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه
العبارة حكمة البارى تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها
الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج
كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل
النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس
الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الاربعة واخرج الامزجة عن
الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها
من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود في قوله
ليستوكره نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس
اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان انكسار
تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية
نسبة ما لها الى مبدعها الواحد وبسببها يستحق لان يفيض عليها
صورة او نفسا تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة

اكمل والنفس الفائضة بمبدئها اشد واعترض الفاضل الشارح
على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول
صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس
ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل
الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية
فان فاعل السواد هو الذى فعله لونا واما قولهم تلك الصفات
للذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء
بل انها صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست
بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات محتاجة معهما الى غيرهما
واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج
الانسان ان المباحث الطبيه شهدت بان اعدل الاعضاء جلد
الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب وكان ينبغي ان تتعلق
النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل
الاعضاء لا يقتضى كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان
الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة
الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما تتعلق بها
النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن
الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التى
تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى فهي اولى

يتعلق

انما

فان

تعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك
الارواح واكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصن تلك الارواح
ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو الكبد والى
عضو يعدها لان يصير مبدء الحس والحركة وهو الدماغ ثم الى سائر
الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة
الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل
المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما لا يخفى على الناظر في كتبهم
ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور النمط الثالث في النفس
الارضية والسماوية انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع
عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا
كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقدم بيانه واما الجسم
ههنا الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي
ينضاف الى ذلك فتحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية
والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلى ذي
حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير
توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد
والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك
فتحصل النفس السماوية وهو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي
ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل تنبيه ارجع الى نفسك

نمعنى م

وتامل هل اذا كنت صحيحًا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء
فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان
هذا يكون للمستبصر حتى ان النايم في نومه والسكران في سكره لا يعزب
ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد
خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من
الهيئة والوضع لا تبصر اجزاءه ولا تتلامس اعضاؤه بل هي منفرجة
ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا
عن ثبوت انيتها يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان
الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي يختل ادراكه اما
بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعًا
كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن
وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها
شيئًا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر
اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة
لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا الا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا تبصر
اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا تتلامس اعضاؤه لئلا
يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء و
سكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال يوم
طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا برد ولا شيء يؤذي وانما

اشترط

٢٦٩

اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا
فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه
الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وحواسه وقواه وكالاشياء
الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات
على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل
هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد و رسم او يثبت بحجة وبرهان
وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية
او برهانية ثم حكم عليها بانها برهانية ثم تمحل في اقامة البرهان
عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها تنبيه
بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك
اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك
وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك
بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير
وسط ما اظنك تفتقر في ذلك ح الى وسط فانه لا وسط فبقي
ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان
يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر يريد التنبيه
على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه و
لا بتوسط شيء اخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور
بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدء بالمدرك
وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم
الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه

او بقوة شيء اخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن
بقوة اخرى ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض
كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة
او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك و
المدرك البتة تنبيه اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه
بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت
انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر
اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول
من الفرض قد اغفلنا الحواس عن افعالها فبين انه ليس مدركك
حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك
وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك
ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء اخر
غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي
لا تجدها ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد
ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره
يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك
وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس فان كان محسوسا
فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءا فهو اما شيء من ظواهر
اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون

المدرك

المدرك شيئاً من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ
عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر
البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن
الحواس وعما يدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون
المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح
وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين تمحض من نفسه
يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك
المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير
المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر
ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن
ان يعقل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية
الادراك في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك ان المدرك ليس
بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم
وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذا
ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك
ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب
الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا
مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به

ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت
فى الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به
اثبات الاشياء التى يخفى وجودها قد يكون بعللها كما فى برهان
لم وقد يكون بمعلولاتها كما فى الدليل ووهم الانسان لا يذهب
الى اثبات ذاته بعلة فان وجوده له اظهر من وجود علة فاذ ذهب
فعساه يذهب الى اثباته بمعلولاته التى هى افعاله واثاره فان اكثر
القوى يثبت بافعالها واثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين
وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان فى الفرض المذكور كان
غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان
اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على
فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل
معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل
المعين لابد يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن
ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل
استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن
اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح
نسب كلام الشيخ فى هذه الفصول الى التطويل ورام اختصاره
بحجة على ان ذات الانسان ليست هى اعضاءه فقال الانسان
عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما

ليس

ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذى قرره الشيخ
بعينه ثم عارضه بان الانسان تعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله
تصور النفس التى يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك
فهو عذر من هذا الكلام واقول ليت شعرى ما يريد بالنفس التى
يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة
وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها بالبدن وينبغى ان تعلم ان هذا
الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا كأنه قد سها لكنه يتجاهل فى كثير من
المواضع تقربا الى الجهال اشارة هو ذا يتحرك الانسان بشىء غير
جسميته التى لغيره وبغير مزاج جسميته الذى يمانعه كثيرا حال حركته
فى جهة حركته بل فى نفس حركته يريد اثبات ان نفس الانسان
غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من
ماخذ آخر وهو الوجه الذى يثبت به صور سائر الانواع وقواها
فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها
شيئا ما غير المواد فهى من حيث هى كذلك مبادٍ لفصول منوعة
ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هى قوى وطبايع فمن
الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات
المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى
امكنتها المختلفة والصورة التى يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية
ومنها الافعال النباتية التى منها جمع اجزاء اخر من الاسطقسات

[illegible]

واضافتها الى موادها وصرفها فى وجوه التغذيه والانماء و
التوليد والصورة التى تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور
نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التى هى الحس والحركة
والصورة التى تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية
والمعدنية والحفظ المذكور نفس حيوانية اما النفس الانسانية
فهى التى تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه
فالشيخ يريد فى هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال
على وجود النفس الانسانية من حيث هى نفس وصورة ما لا من
حيث هى ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هى تلك لا يمكن
ان يثبت بافعالها على ما مضى ويبدء باظهر الافعال المذكورة وهى
الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة
اولا وذلك لانها تقتضى مبداء ولا يجوز ان يكون مبدءها جسمية
الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز
ان يكون مبدءها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان
يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه
فى مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضى حركات
مختلفة فى جهات مختلفه لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو
مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته فى جهة الحركة كما اذا صعد الانسان
الجبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضى السفل

بل وفى

بل يرى في نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه
يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله
بما نعة كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال
وذلك في وقت الاعياء فان المزاج ممانع كون الحركة سريعة
كالانسان اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية هي الفوق
وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد
بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان تقصد
الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة
كما ذكرناه وقس ايضا قوله بل يرى في نفس حركته بالرعشة قال
لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة
منهما اقول الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل
ومن كل حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابلة
تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا
احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع
ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم
صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج
الى اسفل لا تكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتيها
فان الممانعة في نفس الحركة يكون اما بان تريدها النفس ولا
يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها

المزاج ولا يبريدها النفس كما في حال الهوى **قوله** وكذلك يدرك بغير جسمية وبغير مزاج جسمية الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به وهذا استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدءاً ولا يجوز ان يكون مبدءها الجسمية المشتركة ولا المزاج فانها كيفية ما لا تتاثر عما يوافقها في النوع فيمنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معه موجوده فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة **قوله** ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الامتزاج والالتيام قوة غيرها تتبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع او الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين اسطقسات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى تمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاسطقسات المقترنة مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى الجامع وحافظ احدهما

سبب

سبب وجوده والثانى سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام
المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف لا يكون قبلما
بعده اى وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر
الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقى الذى هو بعد الالتيام
وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ
وهن بالامراض المنهكة مثلا او عدم بالموت لان ارتفاع المعلول
عند ارتفاع المهلكة العلة وهذا استدلال مؤكد للذى قبله
باعتبار المشاهدة فاذن هناك شىء هو الجامع والحافظ للمزاج
وهو الشىء الذى صار به المركب انسانا قوله فاصل القوى
المدركة والمحركة والحافظ للمزاج شىء اخر لك ان تسميه النفس
وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك هذه
نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع
على ان مبدا هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة و
كان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر
الذى يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك وانما كان تصرفه فى اجزاء
البدن اقدم من تصرفه فى البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح
ثم بالاعضاء التى هى اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التى
هى مبادى الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة
الباقية وعند ذلك يصير متصرفا فى جميع البدن وانما اختار الشيخ

وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف

[illegible]

من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة و
الادراك لغرض يذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل ولم يذكر النطق
لان ماهيته غير بينة الى ان تبين وانما وقع الاستدلال بالمزاج
لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هى المزاج على ما
ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس
فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سوال مشهور
وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها
من مبدءها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم
الامزجة على تلك الصور والان تقولون ان النفس التى هى صورة
للحيوان جامعة لاسطقساته والجامع للاسطقسات يجب ان يكون
متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن
ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك
المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير
بعد حدوثها حافظ وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء
وقال فى رسالته المشتملة على اجوبة مسايل المسعودى واعلم
ان الجامع لتلك العناصر فى بدن الانسان غير حافظ لتلك
الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع
للعناصر فى بدن الانسان غير الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن
على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ

لذلك

لذلك الاجتماع اوّلاً القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة
ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل
هي قوىً متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين
وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل
تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس
فهذا ما قال هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل
الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء فالنفس
التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على
نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب
اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت
نفس الامّ مدبّرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة
وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات
متجددة وان كانت القوة المصورة مدبّرة والمصوّرة من القوى الخادمة
للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث
النفس التي هي مخدومتها وكيف فعلت ثم اتها فان الآلة ليس من
شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما تقتضيه القواعد الحكمية
التي افادها الشيخ وغيره وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة
اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني

وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها
انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظه
لمزاج المني كالصور المعدنيه ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب
استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعد القبول نفس
اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء
ويضيفها الى تلك المادة فينميها و يتكامل المادة بتربيتها اياها فصير
تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا
الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما
تقدم الافعال الحيوانية ايض فيصدر عنها تلك الافعال ايض فيتم
البدن و يتكامل الى ان يصير مستعد القبول نفس ناطقة يصدر
عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل
الاجل وقد شبهوا تكمل القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى
استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره
ثم يشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر و بالتجمر يستعد
لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدء الحرارة الحادثه في
الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدء الافعال النباتية
وتجمرها كمبدء الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقه
وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنها مثل ما صدر عن المتقدم
وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان

تلك ٣

الى

الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة
فهى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك
ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين هو نفس الابوين
وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن
والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما
واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول
وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعنى ان يكون الجامع والحافظ
شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شىء آخر هو
النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى قوله
فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على التحقيق يريد ان يبين ان
الجوهر الذى اثبت فى الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ
المزاج هو شىء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها
المذكورة فى الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن
ويبين تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة فى الفصول المتقدمة
ان كل واحد منهما ينفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال
فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشىء الذى يصدر عنه الحركة
او الارادة فى الانسان هو الذى يدرك فيه وذلك بديهى وهو
الذى اذا اصابه وهن او عدم تداعى بدننا الى الانفكاك وذلك
تجربى ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تحرك

عند

البصر وفيه

بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى مادمت
باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل سويعات ويأخذ
البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس
في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين
لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين
عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان تبين لك ذلك
بنوع من البيان قوله وله فروع من قوى منبثة في اعضائك
وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة
لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث
تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدها
ربما يمنعه عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدء ا شياء متقابلة
يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث
هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل
اذا استعملها النفس فروع لها لانها ارتبطت بالبدن قوله فاذا
احسست لشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت
القت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل
بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا يتمكن من هذا الجوهر المدبر
تمكن الملكات هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو ان
يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية

من

فروع للنفس لها ارتبطت النفس بالبدن

فيك

من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا اما دامت سريعة الزوال
فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصار النفس كل مرة اسهل تاثرا
حتى تتمكن تلك الكيفية منها وبصيرلطه الزوال فصارت ملكة وبالقياس
الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله وكما يقع بالعكس فان كثيرا ما يبتدى
فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى
الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى
وفكرت فى جبروته كيف تقشعر جلدك و تقف شعرك وهذا بيان
كيفية تاثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله تقف الشعر هو
ان يقوم من الفزع والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات
قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيآت لما كان نفس
بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك او الى الاستشاطة
غضبا من نفس بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكوره
فى الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها فى
هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم
وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون فى اخلاقهم
الفاضلة والردية فيكون بعضهم اشد واضعف استعدادا للغضب
وبعضهم للشهوة وكذلك فى سائرها اشارة ادراك الشىء هو
ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما
ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشىء الخارج عن المدرك اذا ادرك

بالمزاولة

فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من
الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت
في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقة م قسما في ذات
المدرك غير مباين له وهو الباقي هلما فرغ من اثبات النفس اراد ان
يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدء بالمدركة وذكر
اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم
الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب
او مهروب عنه فهي متاخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم
وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف و
الاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان
الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى الملائم وعن غير ملائم ولذلك
لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه
الجهة ولذلك جعلا مبدءي فصلين متساويين في الرتبة الحيوان
بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون
مطلوبا بالذات كما في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها
وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا
يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس
حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في التالي لهذا الفصل
وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو ان تكون حقيقة

المتمثلة

الفصل

٣٤٣

بسم

متمثلة متناول الامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا
عنده بنفسه او بمثاله والادراك يعرض له اضافتان احديهما الى
ذى الادراك والثانية الى الشىء المدرك ولاجل ذلك احتاج فى
تعريفه الى ايراد ذكر الشىء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذى الادراك
وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك و
المدرك ايضا متضائفين والادراك ينقسم الى ادراك بالة والى
ادراك بغير الة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف
بقوله بشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك لحد
اخذه فى بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور
فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذى لا يلتفت
النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو
كون الشىء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك
لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو
النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان
الحضور عند الحس ليس هو الحصول فى نفس الحس بل ويجوز
ان يكون ايضا الحصول فى الة الحس يتصل بها الحس كانت تلك
الالة محلا للحس او لم تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون
خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما فى الاول فالحقيقة المتمثلة
عند المدرك هى نفس حقيقتها واما فى الثانى فهى تكون غير الحقيقة

ما به يدرك وعلى تقرير بها هم

كخزانة الحواس الباطنة

اى ذات المدرك

الموجوده فى الخارج بل هى اما صورة منتزعة من الخارج ان كان
الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك
ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها اولم تكن وعلى التقديرين
فادراك الحقيقة الخارجيه هو حصول تلك الصورة الذهنية عند
المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان تكون تلك الحقيقة اى
المتمثله نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون
مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال
القسم الاول على ذكر القسم الثانى فقال بعد ذكر القسم الاول
فكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجية مثل
كثير من اشكال الهندسة مثلا كالكرة المحيط باثنى عشرة قاعدة
مخمسات بل كثير من المفروضات التى لا تمكن اذا فرضت فى الهندسة
كما نفرض مثلا من الممتنعات ليتبين به الخلف فتكون تلك الحقيقة
مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها فى الخارج ولما كانت مما يدرك
فعلم انها موجودة لا فى الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه
فبابطال القسم الاول تحقق واشار الى ذلك بقوله وهو الباقى ثاني ص
والمثال فى قوله او يكون مثال حقيقة هو الصورة المنتزعة او الصورة
التى لا تحتاج الى الانتزاع من الشيء الذى لو كان فى الخارج
لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا فى
ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل

لشئ

لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك
نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون
الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضائفين
فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون
ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة
الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني
عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك
التخلص عن المدافعة التي وقع للقوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ
ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك
فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انه حال ما للمتحرك بل هو
تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل
والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان
فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء
الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليعرفوا
حالها اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف نسبتها
الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم
النفس تدرك المحسوسات الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان المدرك
للجزئيات هي الالة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس
لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم

وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قاله الحكماء كما سيجيء
بيانه فى موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح فى هذا الموضع
ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا
وان كانت مطابقة فلابد من امر فى الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان
يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة
المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون
او بغيرها من الاجسام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه
بالتزام ان صورة السماء فى الذهن مساوية للسماء غير مستبعد
والجواب عن الاول ان من الصورة ما هى مطابقة للخارج وهى العلم
ومنها ما هى غير مطابقة للخارج وهى الجهل واما الاضافة فلا يوجد
فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها فى الخارج فلا يكون
الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثانى ان افلاطون
لم يذهب ولا غيره الى المحالات المناقضة لانفسها موجودة فى
الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون
الصور المدركة فى جسم غائب عن المدرك ليس بمستبعد
فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك
القول بان صورة السماء المنطبعة فى آلة الادراك مساوية
للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع فى مادة الجسم الذى هو آلة
الادراك او فى القوة المدركة الحالة فيه اللذين لا حظ لهما فى الصغر

والكبر

٣٧

والكبر من حيث ذاتاهما ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من
السماء وذلك غير قادح فى المساواة بحسب الصورة فان الكبير و
الصغير من الانسان متساويان فى الصورة الانسانية ولما لم يكن
ذلك محالا لم يجد الاستبعاد الذى ادعاه لا يقتضى بطلانه على ان هذا
الاليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية
ما فى الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة
فى الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة فى الالة الجسمانية
الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية
ولا فى الموضعين المذكورين ايضا على مذهب القائلين بالشعاع او
على من يذهب مذهب الشيخ ابى البركات فى القول بان الصورة المتخيلة
تنطبع فى النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما فى الكتاب لاوردنا
التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضى التعسف ومنها
قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا
يكون موجودا واما المحسوسات التى لا تدرك الا اذا كانت موجودة
فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك
معنى واحد انما يختلف باعتبار اضافته الى الحس او العقل
فاذا دلت ماهيته فى موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له
الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله
حصول الاستدارة والحرارة فى القوة المدركة يقتضى صيرورتها

مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت جزئية
كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو
محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير
المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية
لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل
جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك
ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها
حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا
والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية
تجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب
بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك
الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول ففي
قوله ولو كان ادراك السواد عبارة عن حصول لشيء فقط
لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء
يقع بالاشتراك او التشابه على معاني مختلفة كحصول الجوهر
للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة
للمادة او الجسم وعكسها والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى
غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا

القول

القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على
تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا الشيء على
الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه
لم يجب ان يكون الاسود مدركا السواد ومنها قوله وايضا لوجب
لنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قايما في جسم واعتقدنا
حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد
حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل
وسخف وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهي بمعنى كونه
عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة ومنها قوله فانا
بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك في انه
هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون
الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك
التشكك اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه
حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا
ان كون الشيء مجردا قايما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته كما يجيء
بيانه لم نتشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس
ذاتنا على ما تقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا
وحينئذ يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات غير المتناهية
واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا

نفس ذاتنا و هذا من اعتراضات المسعودی والجواب عنه ان علمنا
بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغیر ذاتنا بنوع من الاعتبار والشیء
الواحد قد یکون له اعتبارات ذهنیه لا ینقطع مادام المعتبر یعتبر
واما قوله حصول الشیء للشیء یقتضی تغایر الشیئین کاضافة
الشیء الی الشیء وایجاد الشیء من الشیء وذلک یقتضی امتناع للشیء
فذلک یقتضی امتناع کون الشیء عالما بنفسه والجواب ان تغایر
الاعتبار کاف فی الحصول والاضافه فان المعالج لنفسه معالج باعتبار
آخر ولیس بکاف فی الایجاد لانه یقتضی تقدم الموجد علی الموجد
بالذات ومنها قوله الصورة تحصل فی الخیال او فی الجلیدیة و
الادراک یکون فی الحس المشترک او فی ملتقی العصبتین فلو کان
نفس الحصول ادراکا لکانا معا والجواب مامر وهو ان الادراک
لیس هو حصول الصورة فی الاله فقط بل حصوله فی المدرک بحصوله
فی الاله وههنا الادراک لا یحصل فی الحس المشترک ولا فی ملتقی
العصبتین بل فی النفس بواسطة هاتین الالتین عند حصول الصورة
فی الموضعین المذکورین او غیرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو
زید الموجود فی الخارج والقول بانه مثاله و شبحه یقتضی الشک
فی الاولیات والجواب ان المبصر هو زید لا شک ولا نزاع فیه
اما الابصار فهو حصول مثاله فی آلة المدرک وعدم التمیز بین
المدرک والادراک هو منشأ هذا الاعتراض ویجری مجری

ذلک.

ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون
صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون
بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها
وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات
على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار
فان فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده مما
قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه الشيء قد يكون محسوسا
عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن
كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا
عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره
وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته
لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار
وسم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته انسانيته والحس
يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة
التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه
ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر الا اذا ظهر صورته اذا
زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده
المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها
الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على

تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثنيا اياها
حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا لما فرغ من بيان معنى
الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة
احساس وتخيل وتوهم وتعقل فان الاحساس ادراك الشيء
الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيات مخصوصة به
محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك او بعض
ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه
فيها غيره والتخيل ادراك ذلك الشيء مع الهيات المذكورة
لكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان جزئية والاضافات
مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة ولا يشاركه فيها غيره
والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء
آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع
من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة
اشيا حضور المادة واكتناف الهيات وكون المدرك جزئيا والثاني
مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع
الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا
يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة
الخيال و لذلك وتلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره
الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة

غير مخصوصة من الكيفيات

كالانسانية

كالانسانية اذا اخذت من حيث هى هى صلحت لان تقع على كثيرين ولان
لا تقع الا على واحد وانما يختلف فى ذلك بانضياف معانى غيرها اليها
لا تختلف هى باختلاف تلك المعانى ولا يلزمها شىء من تلك المعانى
من حيث ماهيتها فالمعنى الذى ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا
هو المادة اولا لان زيد الانسان عمروا بالانسانية ولا بما يقتضيه
الانسانية نفسها وانما يتشخص المادى ثم بما يستلزم المادة من
الاحوال المذكورة كالاين والكيف ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة
نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه
غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل
بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشى
الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية
ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وايضا
... بحيث يمكن ان يزال وايض لا يكون مثل هذه الغواشى عندما
يكون الشىء محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايض وقد
اورد فى هذا الموضع سوالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها
فى نفس جزئية حلول العرض فى الموضوع يكون جزئية ويكون تشخصها
وعرضيتها وحلولها فى تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس
عوارض غريبة لا ينفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع
صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التى فى نفس

وغيرهما

٧

زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في
الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشتركة
فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها
مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه
كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون
كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتاخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم
ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق
ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية
المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما
ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما لا يكون نفسها بل جزءا
منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث
كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة
بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية الم
الصورة التي هي طبيعة صالحة لان يكون كثيرة ولان لا يكون لو كانت في
اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد
من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة
بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة
التي تضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية
وان كانت باعتبار اخر مكنوفة باللواحق الذهنية التشخيصية فانها باحد

الاعتبارين

وبالاعتبار الاخر ٤
الفاضل ٤

الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكرها هذا الشارح حالها هنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض لها البتة والعجب منه انه ناقض تحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج قوله واما ماهو في ذاته برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقل ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقل اقول الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة ولا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا لتصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شانه ان يكون ايضا عاقلا بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من

ان يعقله كان الشيء
ان يكون عاقلا

شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذى
ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر اعنى ما من شانه
ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يبينه بعد وسياتى بيانه
واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو
المحل سواء كان محسوسا كالخشب فى السرير او معقولا كالهيولى وسواء
كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك
ان المحل ماهية معقولة لانا لا يمنعنا فى تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل
ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هى بمانعة عن التعقل
واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان
المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس فى محل فلكونه
قايما بذاته تكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته
وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو
عاقلا لذاته والصورة المعقولة حالة فى محل وليست محتاجة الى محل
يعمل بها النصير معقوله والحق ان المادة ههنا هى الهيولى لا غير فانها
هى المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة
وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهى وجميع ما فيها
يمكن ان يوخذ من حيث هى كذلك وحينئذ لا يكون شىء منها معقولا
ويمكن ان يوخذ مجرده عن اللواحق المشخصة وح تكون جميعها معقوله
وهذا هو منع المادة عن كون الشىء معقولا واما كون الشىء عاقلا

فهو

والان ما ليس من شانه ذلك فاشار
الى ان ما من شانه ان يكون معقولا
بذاته م

واما معقولا لغيره بحمله اياه ذلك الغير
او بالانتزاع اوله ما اياه ليس
كما يتبين فان الجسم ليس فى محل وليس
عاقلا لذاته م

فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا فى ذاته لا بسبب عمل عامل
كما سياتى بيانه اشارة لعلك تنزع الآن الى ان نشرح لك امر القوى
الدراكة من باطن اوفى شرح وان نقدم شرح امر القوى المناسبة
للحس اولا فاسمع لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع فى اثبات
القوى المدركة واحوالها وابتداء بالحيوانية وهى تنقسم الى ظاهرة وباطنة
اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجا الى الاثبات ولما
كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياق
الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولبنا ما سياتى
من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا
الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها
وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة
مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا
واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معانى والمعينة تعين اما بحفظ المدركات
من غير تصرف ليتمكن المدركة من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف
فيها والمعينة بالحفظ معينة اما المدركة الصور او لمدركة المعانى
فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور تسمى حسا مشتركا لانها
تدرك خيالات المحسوسات الظاهره بالتادية اليها والثانية
معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالث المتصرفة فى المدركات
وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعانى وتسمى

وهما ومتوهمه والخامسة معينتهابا لحفظ وتسمى حافظة اوذاكره
وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان
الادراكات الباطنة لاتتم الا بجميعها وابتداء الشيخ بشرح الحس
المشترك لمناسبة للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقى
بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله
اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة
خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او
تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل
او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقى اذن في بعض قواك هيئه
ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل
البصر اليها يودى البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع المحسوسات
فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة
مجتمعة فيها وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون
الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بين
الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضى عليهما جميعا فهذه قوى هذا
بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل
واحد منهما مفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها
يودى البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة
والمرى خط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان

وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا

ما يحدث

٢٨٠

مايحدث بحسب المقابلة بينهما وبزول عند زوال المقابلة والمقابلة
انما تحصل في آن يحيط به زمانان لاحصول لها فيهما لكون الحركة غير
قارة فلولا شيء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة وهي تبقى قليلا
على وجه تتصل الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض
لم يكن اتصال فلم يرخط فاذن ههنا قوة قد يبقى فيها الارتسام البصري
مشاهدا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة
الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك
وانما ذكرهم هنا التعريف القوة بها وسوق الحجة على اثباتها واعترض
الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بانه قال لم لا يجوز ان يكون
اتصال الارتسامات في الهواء بان كل تشكل يحدث في جزء من
الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق
فتتصل التشكلات وترى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول
بشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز
ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا ترتسم فيه الا صورة
المقابل ليس برهاني والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء
التشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان
التشكل انما حدث في الهواء لنهايات المحيط بالجسم المتحرك فيه و
بقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات
بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة

والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته
لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول
بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول
الشيخ وعنده قوة تحفظ مُثُل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها
فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة
وهو ظ قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس
المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ
بحجة هي ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولمثال هو ان الماء يقبل
الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو
الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة
بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل
افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل
على وحدتهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد ...
فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على ... تهما و
المعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد
قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا
ثم يتكثر بقصد ثانٍ او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر
عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبوبة
المادة ثم نصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها لقصد

بان

ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها كالابصار الذى فعله ادراك
اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما و
اما النفس فانما يتكثر فعلها التكثر وجود الصدور ذات عنها
قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم فى صورة لا يقتضى ثبوت
مثله فى صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو
قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلى بان كل
ما نقبل شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين
بالضرورة قال والوجه الثانى ان استحضار الصور والذهول عنها
من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار
حصول الصورة فى القوتين والذهول حصولها فى الحافظة دون
المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز
الحصول فى الحافظة حالة الذهول يقتضى القول بان الادراك
ليس حصول الصورة فى المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير
يحتمل ان تكون الصورة حاصلة فى الحس المشترك دائما والاستحضار
موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها
حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم
حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا و
الجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك وان كانت
حاصلة فى الالة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل

ووالك صو

حاصل

لحصوله فى الالة والصوره حاصلة الذهول ع

المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة
واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا
الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس
لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريرها انها لا تدرك بحس
واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا
بد لها حين تحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض
والحلاوة معا بها ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة
نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة
للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فينعدم
صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات
اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم
بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس
التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها [illegible]
ولكن لاحدهما بالة وللاخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول
بالحس المشترك علمي بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو
الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب والكعب واذا ابصرت
شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي
يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول
عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد

فلا يمكن ان تكون الا لنفس
ليس هو النفس

[illegible]

في جزء

٢٨٢

فى جزء هو فى غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة
تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق
ليس فى عقبك وعن الثانى انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور
الذهنية على الخارجية قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها
تدرك فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ولا متادية
من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس وادراك
الكبش معنى فى النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس
بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايض فعندك وعند كثير من
الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة
للصور هذا بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك
الحيوان بها معانى جزئية لم يتاد من الحواس اليها كادراك العداوة
والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك
ال[illegible] دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتاد من الحواس
دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها فى الحيوانات العجم
دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان
الانسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الامن منه كالموتى وما يخالف
عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر
القوى كما مر وما فى الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصدقة
التى بينى وبين ولدى كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية ولكن الكلى

لابد له من اشخاص جزئية وكلامنا فى جزئيات الصداقة الكلية وايضا
الاستيناس الذى يدركه الشاه من صاحبها فى وقت ما بعينه جزئى
مدرك بغير العقل وكلامنا فى مثله قوله ولكل قوة من هذه القوى
الجسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هى المسماة بالحس المشترك
وسطاسيا والتها الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما
فى مقدم الدماغ والثانية هى المسماة بالمصورة والخيال والتها الروح
المصبوب فى البطن المقدم لاسيما فى جانبه الاخير ذكر علماء التشريح
ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى نابتتان من
مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة
العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة
التى هى الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان تتلاقيان
فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من
الزوج الثالث الذى منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره
من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعب فى نفسه فى الفك الاعلى
الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمى الزوج
الخامس الذى منشاؤه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة
هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب
وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدء اعصاب الحواس الاربعة
هو مقدم الدماغ ومبدء اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع

فنطاسيا

الجانب

الذى هو محل الروح دائما لم يذكره اذ
لا ... الحواس والمشترك
... الى ... جزء

الذى

الذى مبدءه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال
الشيخ ان آلة الحس المشترك هى الروح المصبوب فى مبادى عصب
الحس لاسيما فى مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا فى مقدم الدماغ
فان الحس المشترك كراس عين يتشعب منه خمسة انهار وكان
الروح المصبوب فى البطن المقدم هو آلة الحس المشترك والخيال الا
ان ما فى مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما فى موخره
بالخيال اخص وانما سادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة
الارواح التى فى الاعصاب الى التى فى مباديها المتصلة بالروح
المصبوب فى البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان
تسير الكيفيات المحسوسة فى الاعصاب الى آلة الحس المشترك
ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتادية
ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل
حس محسوسه وبواسطة الروح الذى هو مبدء مشترك للجميع
مثل المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق
تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا ينتقل من موضوعاتها وادراك
النفس ليس بمتاخر عن ملاقاة الحواس المحسوسات بزمان يقطع فيه
تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدء واحد مجتمعة فى موضع
يعدها للاحساس وباقى كلام الشيخ ظاهر قوله والثالثة الوهم وآلتها
الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ فى الشفاء

فى صفة القوة المسماة بالوهم هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكما ليس
فصلا كالحكم العقلى ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية
وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فكون
الدماغ كله التها هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح
الدماغى فى الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها
المتخيلة على ما يجىء ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله
وتخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور
الماخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعانى
وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم
متخيلة وسلطانها فى الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما
للوهم وبتوسط الوهم للعقل معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم
يتصرف بواسطتها فى المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال
الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشىء الواحد مدركا
ومتصرفا وان لم يكن له ادراك مع انه يتصرف بالتركيب والتفصيل
بطل قولهم القاضى على الشيئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما وايضا
استخدام الوهم اياها التصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا و
الجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها فى شيئين
يقتضى حضورهما لا ادراكها لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه
مدركا وعن الثانى ان الشىء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا

٣٨٩

من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب الة وكلاهما
بحسب التين قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز
الروح الذي في تجويف الاخير وهو آلتها هذه هي القوة الخامسة
وهي حافظة المعاني ومعينة للوهم بالحفظ وتسميها قوم ذاكرة فان
الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها
بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى
ستا وهذا شيء ذكره في القانون بهذه واقول ان الشيخ ذكر في القانون
بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة و
المتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة
واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم
بالتغاير مطلقا وقال في الشفا وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا
متذكرة فيكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها
لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا
اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى المخزونات الحافظة
آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق
ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك لشيء ادرك في وقت
آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع
طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة
بل هي مبدء فعل يتركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة

مباءٍ فعل يتركب من افعال ثلاث قوى متصرفة ومدركة وحافظة
وههنا بحث اخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء
في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويُشبه ان
يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيله والمتذكرة وهي بعينها
الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة
فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه
عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وذلك
يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا
قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة
وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية
بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل
مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة و
هذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه
ان القوة الواحدة بالالة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن
صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو
جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفين قطعا
وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من
قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات
واحدة والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكره قبل لا شك في انها

يمكن

كيف

الجارية

الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية
بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدء الذي ينسب اليه التخيل و
التفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدء الجميع في الانسان هي
الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية قوله
وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الالات ان الفساد اذا
اختص بتجويف اورث الافة فيه هذا الاستدلال متعلق بالطب
على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين
المدرك والحافظ ولا تعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التميزات
الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث حال التي البطن المقدم وفكر التي
البطن الاوسط المسمى بالدوده وذكر التي البطن الاخير قال
الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه
الاعضاء لانها تحتمل ان تكون مفارقة او قايمة بعضو آخر وانما
يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها الاتها فان افعال العاقلة
تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال
الا كونها الات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قايمة بالارواح
المحصوره في هذه الاعضاء او بشي آخر لانه بحث آخر قوله اعتبار
الواجب في حكمة الصانع تعالى ان يقدم الاقصى الجسماني ويؤخر
الاقصى الروحاني ويعقد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنحية
عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته هذا تاكيد لتخصص الاعضاء

المذكورة بهذه القوى ماخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع
الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية
المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم
دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل
استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال
بكون الحس الظاهر في مقدم الراس والوجه على وجوب كون الحس
المشترك والخيال هناك في حكم الصانع مع انه خطابي غير مستمر
لان السمع واللمس في مؤخر الراس والذوق في وسطه فليس
جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم
هناك باولى من ان يجعل في مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس
اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان الة الحس المشترك هو الروح
المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس
المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك حتى يجاب بل ذكر فايدة
الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان
السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن
من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه
العبارة وليس يتبين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا
الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى الجهة
المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول

من

بين الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا
القسم منتبه بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبحس السمع
فهذه حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتاخر عن الذوقي
هذه فما ظنك بالذوقي واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية
المنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بموخر الدماغ اكثر
من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر
على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس
هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض
وختم بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم
يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات والمحسوسات بالآلات
واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار اشارة واما نظير
هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو
ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات يريد
ذكر القوى التي يختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان
القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادي
افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة
بالذوات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب
الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف
والكمالات المذكورة هاهنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى

قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهى القوة التى
تختص باسم العقل العملى وهى التى تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل
من الامور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من
مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظرى فى
الراى الكلى الى ان ينتقل به الى الجزئى قوى النفس تنقسم بالقسمة
الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها فى البدن الموضوع لتصرفاتها
مكملة اياه تاثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها
مستكملة فى جوهرها بحسب استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا
والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك
الاسم او تشابه والشيخ بدء بالاولى لانها اظهر فالشروع فى العمل
الاختيارى الذى يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغى
ان يعمل فى كل باب وهو ادراك راى كلى مستنبط من مقدمات كلية
اولية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظرى ويستعملها العقل
العملى فى تحصيل ذلك الراى الكلى وهو ادراك راى جزئى مستنبط
من مقدمات بعضها جزوية محسوسة وبعضها كلية اولية او تجربية
او شايعة او ظنية تحكم بها العقل من غير ان يختص بجزئى دون غيره
والعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ثم انه ينتقل من ذلك
باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الراى الجزئى الحاصل
فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده فى معاشه ومعاده قوله ومن

او تجربية

قواها

٢٨٧

ما اولاها

قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاوليها
قوة استعدادية لها نحو المعقولات الاول وقد يسميها قوم عقلا
هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول
المعقولات الاولى لها فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي
الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس وهي زيت ايضا ان كانت
اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهو الزجاجة والشريفة البالغة
منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ثم تحصل لها بعد
ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة
متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل
المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شاء من غير افتقار
الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه
القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام
ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار وهذه
اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك
المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون
باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة
والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما
يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة
الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة

الاولى تسمى عقلا هيولانيا لتشبهها اياها حينئذ بالهيولى الاولى الخالية
فى نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهى حاصلة لجميع اشخاص
النوع فى مبادى فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى
عقلا بالملكة وهى ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التى هى
العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التى
هى العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف فى تحصيلها فمنهم من
يحصلها بشوق ما للنفس اليها يبعثها على حركة فكرية شاقة فى طلب
تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكر ومنهم من يظفر بها من غير
حركة اما مع او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس وتتكثر مراتب الصنفين
وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجى اثباتها واما قوتها
المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهى ما يكون عند
الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شا بعد الاكتساب
بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل
كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال
فى نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولانى الى درجة العقل
المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجه غيره وقياس
عقول الناس فى استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس
ابصار الحيوانات فى مشاهدة الالوان الى الشمس وبعض نسخ الكتاب
يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة

شوقم

والفا

والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس
وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه يشهد بهو سائر كتب الشيخ وغيره
ومنشاء هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاضل بين قوله او
بالحدس فهى زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى وهى زائدة الحقها
النساخون خطأ والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا
بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فيتهيا بها لاكتساب
الثوانى لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولانى والذى بالفعل
واذا تقرر هذه فنقول لما كانت الاشارة المرتبة فى التمثيل المورد فى التنزيل
لنور الله تعالى وهو قوله عز من قائل الله نور السموات والارض مثل
نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كانها كوكب
درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها
يضئ ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء و
يضرب الله الامثال للناس والله بكل شئ عليم مطابقة لهذه المراتب
وقد قيل فى الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه ففسر الشيخ تلك
الاشارة بهذه المراتب فكانت المشكاة تشبيها بالعقل الهيولانى
لكونها مظلمة فى ذاتها قابلة للنور لا على التساوى لاختلاف السطوح
والتقعب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة فى نفسها قابلة
للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير
قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه

وجعلها
الاية
لهو خلاف تشعرا لدار السلين

اقرب الى ذلك من الزيتون والتي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار
بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من
القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقوله
نور للنفس والنفس القابلة لها نور اخر والمصباح بالعقل بالفعل
لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور مكتسب والنار بالعقل الفعال لان
المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح انما قدم العقل المستفاد
على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل
فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل
بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد
هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذى يخدمه ما يتقدمه من
القوى الانسانية والحيوانية والنباتية تنبيه لعلك تشتهي الان
ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس
في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط وما يجري
مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد لان استعراضا للمخزون
في الباطن وما يجرى مجراه فربما تادت الى المطلوب وربما انبتت واما
الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب و
شوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو
وسط له او في حكمه لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى
الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله

فى

فی تعریف الفکر ان النفس مستعینة بالتخیل فی اکثر الامر اشارة الی ان
الفکر یکون فی الجزئیات اکثر لانها فی الکلیات تکون مستعینة بالتفکر
وهما متغایران بالاعتبار کما مر وقوله استعراضا للمخزون فی الباطن
اشارة الی الصور والمعانی المخزونتین فی الخیال والذاکرة وقوله وما
یجری مجراه اشارة الی الصور العقلیة فالفکر حرکة فی المعانی من المطالب
یطلب بها مبادی تلک المطالب کالحدود الوسطی وغیرها فربما انبتّت
وربما تأدت ویتم اذا تأدت بحرکة اخری من الحدود الوسطی الی المطالب
واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الی المطالب بالحدود الوسطی
دفعة وتمثل المطالب فی الذهن مع الحدود الوسطی کذلک من
غیر الحرکتین المذکورتین سواء کان مع شوق او لم یکن واشار الشیخ
بقوله ان یتمثل الحد الاوسط دفعة الی عدم الحرکة الاولی وبقوله ویتمثل
معه ما هو وسط له الی عدم الحرکة الثانیة وقوله او فی حکمه اشارة
الی ما یتمثل مع المط من العلوم المتصلة به والفرق بین الفکر والحدس
اولا بامکان الانبتات ولا امکانه الا ان [الکلام لازم للبی] الفکر المنبت لا یکون مؤدیا الی
علم ولاجل ذلک ربما لا یسمی فکرا او هو غیر الفکر المذکور فی الفصل
المتقدم وثانیا بوجود الحرکة وعدمها وهذا هو الفرق الصحیح بین الفکر
والحدس المستعملین فی هذا الموضع والفاضل الشارح جعل
الحرکة الثانیة مشترکة بینهما وخص الاولی بالفکر دون الحدس
وقال الحدس هو ان یقع الحد الاوسط فی الذهن اولا ثم ینساق الذهن

[illegible]

منه الى المط ثم قسمه الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمط على
الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتاخر عنه وذلك ضبط مشتمل
مع مخالفة المتن على التناقض الصريح اشارة ولعلك تشتهى زيادة
دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس
وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبى لا يعود عليه الفكر
براتة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو
اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير
متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب
النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة
يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر يريد بيان
امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب
في التادية الى المط بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطوها واما
بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكر اكثر لاشتمالها
على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان
الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حدان النقصان
وكمال وحد النقصان هو ان يثبت جميع افكار شخص عن مطالبه و
حد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه من
العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه
يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف

والكم اما بحسب الكيف

النقـ

النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما فى الكتاب ظاهر
اشارة فان اشتهيت ان تزداد فى الاستبصار فاعلم انك سيبين
لك ان المرتسم بالصورة العقلية منا شىء غير جسم ولا فى جسم وان
المرتسم بالصورة التى قبلها قوة فى جسم او جسم يريد اثبات العقل
الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية
ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذى يخرج النفوس من
القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازيادة الاستبصار ولما كان
المط مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما ارتسم فيه صورة معقولة
فهو ليس بجسم ولا جسمانى وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة
او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة فى جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما
واحال بيانهما على ما سياتى ثم شرع فى تقرير الحجة وهو ان يقال
ادراك الشىء وجود صورته فى المدرك على ما مر والذهول عنه
مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه
بل مع امكان وجودها اى وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه
فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان فى اول الامر
فههنا شىء غير المدرك حافظ للمدرك لتكون الصورة حالة الذهول
موجودة فيه وحالة النسيان غير موجوده فيه والا فكان الذهول
والنسيان واحدا واما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين
يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية

واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سياتي فاذن يجب ان يكون شيء
غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانته حافظا لها
وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام
المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي
نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا
موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا بجسماني
ولا بنفس وهو العقل الفعال فقوله وانت تعلم ان شعور القوة
بما تدركه هو ارتسام صورته فيها اذ كر لما ذكره من قبل وقوله
وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة اشارة
الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله ارايت ان غابت القوة عنها
ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها
فيها بيان لكون الذهول مشتملا زوالها فان المعاودة الى الادراك
يقتضي تجددا ما لتلك الصورة وقوله فيجب ان يكون الصورة المغيبة
عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما يسجد لذلك وقوله اما في القوة
الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين
احدهما ان تزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها و
الثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي
الوجه الاول لا يعود الوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه
الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من

القوة م

غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة
في قوة جسمانية فيجوز ان يكون الخزن منا لها في عضو او في قوة عضو
او في قوة عضو والذهول عنها القوة في عضو آخر لاحتمال ايجادنا
التجربة اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية وقوله ولعله
لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول نحن نجد في المعقولات نظير هاتين
الحالتين اعني فيما يذهل عنه ثم يستفاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات
كما بين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء
كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة
لان المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة الى حال القوة العاقلة و
احتياجها الى حافظة وقوله فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا
فيه الصور المعقولة بالذات نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق
واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن
جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا
وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات
بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان
يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها
لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا
وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك
الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصص بعض الصور

وقوى الجسمانية

يلوح

المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام
الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية
السابقة المعدة لادراك الكليات والادراكات الكلية المناسبة
المتادية الى المدرك الكلي وقوله واذا اعرضت النفس عن الى ما يلي
العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا
كان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه
الى جانب الحس او الى شيء اخر من امور القدس اشارة الى حالة
الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شيء
بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله وهذا انما يكون ايضا
اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذي به يختلف حالتا
الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية
انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وهاهنا لا يمكن ان يزول شيء
من العقل الفعال فسبب الاختلاف هاهنا ان الذهول انما يكون
مع كون النفس ذات هيئة يتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال
في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك
الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها و
اعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها
والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم
على النفس فلم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل موثر

في

في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسياتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها

اشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة وهي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان يقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايض حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على المعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة

العلم

١

واغا يتم الاستعداد بهما ومشيئة النفس الذين يجب حصول الصورة
معهما افول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل
الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية اشارة
كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين
في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب للنفس
استعدادًا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما
يحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هي المخصصات
للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى
عقلي لمعنى عقلي لما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل
الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله
في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف النفس في
الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال هذه
الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان
تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات
بذاتها وتتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة
للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها
في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب
النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادًا
نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض

تصرفات م

الاجمال م

المادية

المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بها المناسبة
ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا
احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات
هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات
المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات
الى النفس بل انما يرتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد
هذا التخصص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه
ذلك لمعنى كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات
المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل
الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل اعرضنا
عنها مخافة الاطناب اشارة ان اشتهيت الآن ان نتضح لك ان المعنى
المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع يريد بيان ان
النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني
وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة
كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بني اثبات الجوهر المفارق
على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى
بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر ساير البراهين
في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية
النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام

عقلی م
مبهم

والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة
وكمالات يصدر عنها بتوسط الآلات واراد فى نمط التجريد ان يبحث
عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها مع كمالاتها
الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية بل بالغ فى
ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية
الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين فى البحث عن تلك
الكمالات من غير قصد على ما يتضح فى موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح
ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك قوله انك تعلم ان الشىء غير المنقسم
قد تقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان تصير منقسما فى الوضع وذلك
اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم فى الوضع كاجزاء البلقة لكن الشىء
المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شىء غير منقسم
اشارة الى تمهيد اصل كلى وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضى
انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو الحال
الذى لا ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالسواد المنقسم الى
جنسه وفصله وكاشياء كثيرة يحل محلا واحدا معا كالسواد و
الحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام
المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثانى
هو الحال الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالبلقة فانها
تنقسم الى عرضين متباينين فى المحل والوضع واشار الشيخ الى

بانقسام

هذين

هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة
الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضاً قد يكون بحيث لا يقتضي انقسام
الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم هو المحل المنقسم الى
اجزاء غير متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل
بل من حيث لحوق قطيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه
لانها لا تحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا
[illegible] من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم
[illegible] المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحل من حيث هو جسم بل من حيث
وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا يحلها
من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه
شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه
السواد والحركة والمقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن
الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير
منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن
المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليس مقارنته اياه هذه المقارنة
بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات
معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من
مبادي لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية
كانت او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو

كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته
والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متماثلة [illegible]

القابل للقسمة صفة [illegible] بالمحل

ولا يكون محلا بالحقيقة

واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم
فاذاً لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع وكل جسم وكل قوة فى الجسم منقسم
لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع فى تقرير الحجة وهو ان فى المعقولات
معانى غير منقسمة والا للزم منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء
غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة واعتبار قيد
بالفعل لان الشىء الذى يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما
انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد
وهو المط مع ان هذا الاحتمال فى المعقولات غير ممكن على ما سياتى
ومع لزوم المحال المذكور فالمط حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت
متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان
الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان فى المعقولات ما هو واحد
فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى
انه عقل انه ارتسم فى جوهر يدركه وهذا الارتسام فى ذلك الجوهر
لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان
ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول
من حيث واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم
فيما ينقسم فى الوضع وكل قوة حالة فى جسم منقسم فاذن
محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول
الواحد هو سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية

ولا كل

ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسمانى والفاظ الكتاب ظاهرة
فانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام
المحل لا بالوضع فانه لا يقتضى انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل
يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها
واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات
لان اختلاف الاجزاء الموجودة فى الكل يقتضى انقسام الكل بالفعل
وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم
الى متشابهات وان لم يكن الا فى الوهم وذلك كالجسم الذى هو شخص
الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذى هو جنس الى انواع
غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع
ان يحل فى جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم
الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين
مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهم وتنبيه
او لعلك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية
الى اجزاء متشابهة فاسمع الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين
المذكورين وهو ان تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة
الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ يمكن ان تكون
حالة فى جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا
الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين

[illegible]
هو انقسام الكل الى اجزائه

ويجب ان يكون متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من
القسمين مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا او ح لا يكون كل
واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل
كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم
الاول فباطل من ثلاثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك
التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك
ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع
الماهية بزيادة في المقدار والعدد كشكل ما او عدد بخلاف
فلا يكون القسمان جزئية من حيث ماهية المشابهة لهما هذا خلف
والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له
لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم
هذا خلف والثالث ان قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين
فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه
معقولا هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله انه ان كان
كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الآخر في استتمام
التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما متباينان له مباينة
الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول
الذي انما تعقل بشرطين هما جزآه منقسما واشار الى الوجه الثالث
بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا

واما

واما القسم الثانى وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا فى معقولية
بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا
معقولا كالجسم الذى يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون
الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة او كالاوكمقارنة
ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة
انما تكون مجردة عما تقتضيه غير ذواتها هذا خلف واشار الشيخ الى هذا
القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة
القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت
معقولة مع ما ليس مدخل فى تتميم معقوليتها الا بالفرض وقد فرضنا
الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة التى فاذن
هى ملابسة بعد لها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل
القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهى عارض لها بسبب ما فيه
قدر فى اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة
ان كان متشابها فالصورة التى جردناها مغشاة بعد بهيئة
غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع
فليست هى الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها
بسبب شىء فيه ذو مقدار فى اقل منه كفاية فان احد القسمين و
ان كان متشابها للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة
فاذن الصورة التى فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من

جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه
اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الاخر
او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه ولخصاص
بوضع لان التجربة الى جزئين متشابهين لا يعرض الا للمماد بانها هي
تقتضى وضعا ما الاتحاد وقوله فليست هى الصورة المفروضه
اشارة الى الخلف قوله واما الصور الحسية والخيالية فيفتقر
ملاحظة النفس اجزاءها اجزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات
غريبه مادية الى ان يكون رسمها ورشمها فى ذى وضع و
لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة فى الجسم وما
يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق
بينهما وذلك لانا اذا احسسنا نوجد انسانا مثلا او تخيلناه فلا بد من
ان يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبه مادية
كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك فى مادة
او جهة لم يحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان عن الاخرى
غير جهة الانف هيئة غريبه مادية يقارنها وتلك الملاحظة تفتقر
الى ان يكون رسمها الحسى ورسمها الخيالى فى ذى وضع وقوله
انقسام على اى فى شىء بادى والرسم هو الاثر اللاصق بالارض
وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشىء والوشم هو الختم
اعنى احداث النقش الذى يحصل من الطابع فى الشىء الذى طبع

الانسان م

وضع وايضا لونها على بعد مخصوص بينهما
احدهما فى جهة

عليه

عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به البيادر توشما وهو بالخيالى
اولى لان صورها منطبعة فى الخيال من طابع هو المدرك بالحس
وفى قول الشيخ بملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح
بادراك النفس لها فيظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول
بذلك واعترض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية فى النفس
الجزئية ليست مجردة مكرر قد سبق ذكره وقوله ولو صح ان الصورة
عقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا فى بيان تجرد النفس لاناح
نقول لكل حال فى متحيز فهو ذو وضع وكل ذى وضع فليس مجردا عن
اللواحق والصورة العقلية مجردة فهى ليست بحالة فى متحيز ليس بقدح
فى الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا تنافى صحة حجة اخرى
عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا فى اكثر كتبه حتى المخصر الموسوم
بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب ماخذا مما ذكره هذا الفاضل
وذلك انه اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل
حال فى جسم فهو ذو وضع وانما اختار هنا الحجة المذكورة التى
هى قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم
لاندراج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه
اظهر كما اشار اليه واما اعتراض المستفاد من الشيخ ابى البركات
وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية و
الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات فى النفس

وضع

والجواب عنه ان الهيولى انما تحصل موجودة ذات وضع بذلك
الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله هب
ان ما ذكرتموه تقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها
لا تقتضي كون الوهمية جسمانيه فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك
بهذه الحجة بل بغيرها وهم وتنبيه اولعلك تقول ان الصورة العقليه
قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي
الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول
العرضية المصنفة فاسمع الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني
من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات
لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما تكون باضافة زوائد معنوية
اليه فتلك الزوائد تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة
فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي
الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق
وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم يكن مقومة كانت عرضية
ولا يخلوا اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا
للشركة او لم يكن فان كان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني
الى بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض
الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها
قسمة المعنى النوعي الوحداني بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم

يذكر

٢٩٨

يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا
قوله انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يحصل صورة
اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي
لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها
حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى
الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى
العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات
يجد لكان غير الوجه الذي تشكك به او لا من قبول القسمة الى
المتشابهات وكان كل واحد من جزئيه هو اولى بان يكون البسيط
الذي كلامنا فيه هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه
القسمة يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة
لا تكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة
كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل
جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان
لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس
يكون مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان
لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل
معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى
الحيوان او الانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات

١١

ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استند للنايد على تجريد
محلا سينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي
تشكك به قبل هذا من قبول القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان
كل واحد من اجزايه البسيط الذي لا ينقسم كجنسه العالي اولى بان يجعل واحد
البسيط الذي استند للنايد لئلا تعرض شك من وجه اشارة انك تعلم
ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل وذلك
عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته يريد بيان ان كل
فهو معقول وان كل معقول قايم بذاته فهو عاقل وابتداء ...
فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من ان يعقل انه
يعقل صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة مراتب
بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي
العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله
متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء
ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو
حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو
حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول الشيء لشيء لا ينفك
عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح
استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان
العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سياتي فهي انما تعقل

بالفعل

بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان تعقله بالامكان
العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام
يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة فلذلك
لم يعبر به الشيخ عن المقصود فى هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة
التى مر ذكرها والمراد ان تعقل الشىء يشتمل على تعقل صدور ذلك
التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل
المتعقل وكون المتعقل بحث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره
التعقل ... يرجع الى ذاته لاننا فى ذلك فهذه صغرى القياس
وقال الفاضل الشارح انه بديهى واما كبرى القياس فيدل عليها
قوله وذلك عقل منه لذاته يعنى تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك
الشىء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور
الموضوع ليست اقول هو علم بتصور الموضوع بل و علم بتصور
المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما تعقل شيئا فله
ان تعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شىء تعقل شيئا فله
ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لشىء فله ان تعقل ذاته فكل شىء
يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما تعقل فمن شان ماهيته
ان يقارن معقولا آخر ولذلك تعقل ايض مع غيره وانما تعقله
القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة يريد ان يبين ان كل معقول
فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول

لذلك الشىء وكل ما له ان تعقل كون ذاته عاقلا

فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر وبيّنه من وجهين احدهما
انه ربما تعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان
تعقل مع الغير والثانى ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله
فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول
هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قايم
بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج
الى هذا الشرط ما سنذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل قوله
اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعًا فى الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك
من مادة او شيء آخر ان كان قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة
ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا
بتجريده عنها فكل شيء يكون فى الوجود ممنوًّا بمقارنة المادة ولواحقها
وان كان قايما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال
منوت الشيء ومنيته اى ابتليته وقوله او شيء آخر ان كان يمكن
ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قايمة
بذواتها قوله فان كانت حقيقة مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة
الصور العقلية اياها فكان ذلك لها بالامكان وفى ضمن ذلك
امكان عقله لذاته اى ان كانت حقيقة مسلمة لذاته غير قايمة بغيره
لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية
فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول

بمعاقل آخر وان كانت تعقل
اذا كانت قايمة صح صح

الصور

٣٠٠

الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان
تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة القريبة وهو
يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك
امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره
ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء
فهو معقول قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل لذاته
بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه
... دان امكن ان تعقل غيره امكن ان لكنه امكن ان تعقل غيره يعقل ذاته
بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان تعقل تعقله لذلك
الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان تعقل ذاته وبيان صدق
المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده وكل ما يصح ان يكون
معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك
يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه
المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله
فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه
توقف صحة الشيء على وجوده المتاخر عنها فاذن المجرد سواء
وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنته الغير ولا معنى للتعقل
الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد
ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا فجعل

الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرط والثاني بيان الانتفاء
والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره
بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس بديهي فهو محتاج
الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقايق
العقول بل والقوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان
الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا
الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات
الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض
ههنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول
غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي كون امتناع تعقلها في نفسها
ثم قال وان سلمناه فلم قلتم انما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل
مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها
وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء
والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع
ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري
مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يعري
عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن
فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره
ثم قال وان سلمناه فلابد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان

يعقل